ENCUENTROS EN CAN BORDOI

Primer Encuentro

Obstáculos a la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XXI

4 de Septiembre – 30 de Agosto 2004



Con la colaboración de:
Fundació Jaume Bofill

Primera Edición: Marzo de 2005

Edita:
CETR
Rocafort, 234 bjs (jardines Montserrat)
08029 Barcelona
Tel. 93 410 77 07
Fax. 93 321 04 13
cetr@cetr.net
www.cetr.net

OBSTÁCULOS PARA LA ESPIRITUALIDAD EN LAS SOCIEDADES EUROPEAS DEL SIGLO XXI

Francesc Torradeflot

El análisis de las sociedades europeas del siglo XXI no va a ser mi propósito específico. Sólo voy a considerar algunos de los obstáculos reales para la espiritualidad en el marco de las mismas. El orden de presentación no es aleatorio. En primer lugar, trataremos los más externos o exotéricos o, si se quiere, aquellos que tienen un componente sociológico mayor. Después, aquellos más internos o esotéricos o, si se quiere, aquellos que tienen un componente psicológico mayor, aunque esta palabra aquí tiene un significado que pretende incluir todo aquello que releva de los ámbitos psíquico o mental.

La "consolidación" de una sociedad de innovación y creatividad continuas

Las estructuras religiosas tradicionales estáticas y piramidales –basadas en la autoridad del poder y en la sumisión- ya no son compatibles con una revolución tecnológica permanente basada en el cambio y la innovación libre y creativa propios de la sociedad del conocimiento[1].

---

[1] Cfr. CORBÍ, Mariano, **Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas – La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías ontologías y formaciones religiosas**, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983

Esta realidad facilita a la espiritualidad la posibilidad de liberarse de las ataduras y dependencias de las estructuras religiosas de poder que alejaban a los hombres y mujeres de la espiritualidad liberadora y liberada. Sin la dependencia de estructuras estáticas y encorsetantes, la espiritualidad puede vivirse como un camino hacia la gratuidad y la trascendencia, más allá de las estructuras que antaño ejercían la función social de satisfacer las necesidades egóticas de individuos y sociedades. Así la experiencia religiosa y espiritual se revela como una experiencia de la dimensión desinteresada, no estáticamente mediatizada, de la realidad en su forma más allá de toda forma.

El peligro o la contradicción parecen estar en el hecho mismo de que el cambio se convierta en una realidad fija. La realidad permanente parece ser el cambio. Si así fuera dejaría de ser cambio. El cambio no es una realidad. En el cambio aquello que es no es la sustancia sino que el cambio es relación continua pero no estable. Si el cambio se detiene, se sacraliza, se hace inmutable, deja de ser él mismo y se convierte en un ídolo que, entonces sí, se transforma él mismo en un obstáculo para la experiencia espiritual.

La religión estática del mercado.

En una fase histórica que se caracteriza por el cambio continuo y la innovación creativa, el mercado y sus leyes aparecen como los nuevos dogmas estáticos ante los cuales pocas e ineficaces voces

críticas parecen manifestarse[1]. El movimiento antiglobalización es el foro emblemático que reúne la mayoría de ellas. Ahora bien, este foro no ha integrado el valor transformativo y crítico de la espiritualidad, salvo alguna aportación de la teología de la liberación que recupera el valor de la espiritualidad y que está representada por Marcello Barros, Frei Betto[2], el belga François Houtard y Leonardo Boff, entre otros. No obstante, el Foro Social Mundial otorga, por el momento, un papel residual a la espiritualidad.

Roger Garaudy ya había denunciado hace tiempo la nueva religiosidad del mercado como una religión de substitución o un mito configurador de un nuevo paradigma cultural. Garaudy, como otros autores de referencia, previno contra el integrismo del

---

1 Susan George es una de las voces más emblemáticas de la crítica al mercado y al capitalismo global como se presenta y como se augura (cfr. GEORGE, S., **La retirada del Estado**, Icaria – Intermón Oxfam, Barcelona, 2001; ID., **Informe Lugano**, Icaria – Intermón Oxfam, Barcelona, 2001). El Vaticano cifra el éxito del *New Age* en su adapatación a los requisitos del mercado (Cfr. PONTIFICAL COUNCIL FOR CULTURE – PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, **Jesus Christ the Bearer of the Water of Life – A Christian Reflection on the "New Age"**, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 2003, p. 39-40).

2 "La marca común del FSM, acentuada en Mumbai (había de 135 a 150 mil participantes), será la lucha contra el neoliberalismo, la militarización del planeta, la pobreza y la exclusión social, articulando la movilización global con la local, los foros regionales con los movimientos populares, la búsqueda de "otro mundo posible" con los valores éticos inherentes a un modelo de sociedad en que la realización colectiva desemboque en una efectiva promoción de la dignidad personal." (BETTO, Frei, "Foro Social Mundial 2005", en *Las Noticias de Panamá*, vol. 10, nº 13, del 4 al 17 de julio de 2004 (http://www.thepanamanews.com/pn/v_10/issue_13/spanish_opinion_02.html)

mercado[1]. El mercado y el consumismo, como su muy frecuente criatura, tienen las características del nuevo ídolo hierático de la civilización global. El consumismo, patología de la sociedad de consumo, se alimenta de las estructuras egocentradas y del deseo como su motor. Como subraya David Loy, cada vez los seres humanos estamos más condicionados para construir nuestra propia identidad alrededor de la realidad del consumo. Como el budismo recuerda, el deseo y la codicia se sitúan en la raíz del consumo y, aún más, del consumismo, que constantemente genera nuevas y falsas "necesidades". A pesar del hecho de que algunos grupos budistas neoconservadores identifican las ganancias materiales con la bendición espiritual[2], como hacen algún calvinismo o el Opus Dei en el ámbito cultural cristiano, la verdad es que cada vez se levantan más voces críticas frente a esta religiosidad del mercado y todas estas voces pretenden aunar el camino interior como liberación del ego y el compromiso social de liberación como fruto del mismo o relacionado con él[3]. Pero

---

[1] Cfr. GARAUDY, Roger, **Los integrismos – Ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo**, Gedisa, Barcelona, 1992. Un autor budista zen tan conocido como David Loy ha hablado del tema en su artículo *The religion of the market* (http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MISC/60787.htm) Cfr. també LOY, David – WATTS, Jonathan, "The Religion of Consumption: A Buddhist Perspective" a *Think Sangha*, 41 (1998), p. 61-66. El teólogo Harvey cox también ha considerado la religión del mercado como una religión secular donde el mercado es dios.

[2] Es el caso de, por ejemplo, Sokka Gakkai, en Japón, Fu Kwan Shan, en Taiwan, o Dhammakaya, en Tailandia.

[3] En esta línea hay que interpretar la declaración final del Simposio *Hacia una teología intercultural e interreligiosa de la liberación* que ha reunido representantes de diferentes tradiciones religiosas para hablar de los aspectos liberadores de sus respectivas tradiciones religiosas en el marco del IV Parlamento de las Religiones del Mundo celebrado en Barcelona del 7 al 13 de julio del 2004. En el ámbito budista cabe destacar el cierto auge que últimamente ha ido experimentando el budismo comprometido, del cual son ejemplos emblemáticos la red nacional de

para que esta relación sea positiva no se debe de ver el camino interior de descentración del ego como un instrumento al servicio de la liberación social ni a la inversa sino como una mútua y fecunda interdependencia.

Sin una denuncia sin ambages de las rigideces y la cosificación del sistema económico y político del mercado y de las democracias neoliberales será difícil hacer posible y coherente una espiritualidad libre de las hipotecas ideológicas que la hacen sospechosa de complicidad o de utilización interesada por parte del sistema. Ahora bien, también es cierto que para que esta denuncia sea digna de crédito y eficaz no debe de brotar de posiciones ideológicas sino de la experiencia espiritual descentrada o del camino interior que conduce a ella. Por decirlo en un lenguaje típicamente abrahámico, la profecía y la mística se alimentan y necesitan mutuamente.

El marco anacrónico de los estados

La relación entre la espiritualidad, en general, y la mística, en particular, con la anarquía que surge como una reacción ante el orden establecido es un clásico. Juan de la Cruz hablaba en su Monte de Perfección, después de recorrer las nadas y encontrar la nada en la cima del monte, de que "Ya por aquí no hay camino, que para el justo no hay ley"[1] o Jesús de Nazaret, decidido a curar en pleno sábado, de que "el sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado" (Mc. 2, 27). Esta

---

budismo social o socialismo dhármico Phra Sekhiyadhamma y Buddhadasa Bikkhu en Tailandia (www.suanmokkh.org) o la iniciativa Sarvodaya en Sri Lanka (http://www.sarvodaya.org/).

[1] Cfr. JUAN DE LA CRUZ, **Obras completas**, Monte Carmelo, Burgos, 1982, p. 176. Es la "suma desnudez y libertad de espíritu, cual se requiere para la divina unión" (**ibidem**, p. 177).

posición de Jesús ante el sábado es una crítica del legalismo no una abolición del precepto y del sentido del sábado. Un cierto "anarquismo espiritual", aquí expresado en relación a una de las máximas expresiones de la ley judía, es un lugar común de los profetas y místicos de las diferentes tradiciones espirituales y religiosas de la humanidad, de la misma manera que también lo es la no violencia como único camino coherente de transformación y cambio de las estructuras sociales y políticas[1]. El marco social de los estados se siente incómodo con la proliferación de comunidades religiosas y espirituales que no sólo están al margen sino que muy a menudo aparecen como instancias críticas y que, debido a su naturaleza transnacional, aparecen incluso como posibles alternativas amenazantes del sistema.

Algunos grupos de la familia anabaptista de la reforma protestante han sufrido y todavía sufren la discriminación y represión más o menos encubierta de parte de los estados. Así pues, por ejemplo, en los Estados Unidos las comunidades de los Bruderhoff son perseguidas y ven restringidas sus derechos en algunos estados por su posicionamiento sociopolítico no complaciente con el *stablishment*. Eberhard Arnold, defensor a ultranza del pacifismo ante los nazis y perseguido y expulsado por éstos, defendió que, a pesar de la aportación positiva del socialismo y del comunismo, la "revolución de Dios" era una revolución pacífica que brotaba de la "revolución del corazón" y

---

[1] La no violencia se identifica con Mohandas Karamchad Gandhi y con Martin Luther King, pero en la actualidad más reciente personalidades religiosas como el Dalai Lama o Thich Nath Han también la han subrayado con la máxima firmeza. En la historia cristiana del pacifismo cabe destacar el papel de la no resistencia anabaptista menonita así como el testimonio cuáquero que tanto había de inspirar a Gandhi –junto con el Jainismo, sus dos mayores influencias en este ámbito- (cfr. BROCK, Peter, **Breve historia del pacifismo**, Comité Central Menonita, México, 1997; **Quaker Faith and Practice**, The Yearly Meeting of the Religious society of Friends (Quakers) in Britain, London, 1999, capítol 24).

del amor vivido en toda su intensidad en la vida comunitaria[2]. Esto se materializó con los años en las comunidades cristianos de los hermanos (Bruderhoff), que han proliferado en los últimos años en los USA, especialmente en el estado de Nueva York.

Curiosamente los estados han consagrado los derechos de los individuos por encima de los de las comunidades. Esta es una de las carencias que la Declaración Universal de los Derechos Humanos presenta. Hay una relación directa entre el cambio o el camino interior y su eficaz contribución a la vida comunitaria, que es una vida social que no dispone ni necesita los instrumentos represivos del estado para garantizar la convivencia en paz. El Islam y las tradiciones indígenas han siempre reprochado el poco valor dado a las minorías y a los pueblos en la legislación internacional dimanada de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Es otro de los talones de Aquiles de la democracia que se olvida de las minorías y que para defender a la mayoría de los individuos se permite reprimir a las minorías culturales y a las comunidades de disidentes del sistema en lugar de buscar un diálogo integrador y nuevas formas de organización social y políticas brotadas del consenso y no de la imposición de las mayorías. Los individuos o se defienden todos sin ningún tipo

[2] ARNOLD, Eberhard, **Innerland – A Guide into the Heart of the Gospel**, the Plough Publishing House, 1999, p. 38-42. En otro lugar Arnold dice: "We cannot yet foresee how far the revolution in outward things will affect everything else. But one thing is certain: we need an upheaval. Certainly most people will get no further than applying it to outward matters. They are like the social Democrat who stated, "We have no time to spend on inner matters, for the outer ones keep us busy enough." And that is the danger for most people: because of their many cares they forget the innermost things and neglect them, and attend only the outward matters. This is perhaps the worst thing about the pressing circumstances of the present moment: those who long for change completely overlook the inner side of life. Yet we must understand that any lasting change will have to start in the inner life. (...). But we should not worry about how this revolutiuon will penetrate the cultural and political life before we ourselves arive at it quite personally." (ARNOLD, Johannn Cristoph, **Eberhard Arnold**, Orbis Books, New York, 2000, p. 30-31). Cfr. **Ibidem**, p. 33-36.

de exclusión o se termina por justificar la violencia de estado (que es la del más fuerte y así la más injusta e hipócrita) y la indefensión final del individuo ante éste.

El dinamismo social, el cambio y la innovación, sólo son posibles si se da el clima de respeto a los derechos fundamentales de todos los individuos y, para ello, de las comunidades con las que éstos se identifican aunque sean claramente minoritarias y marginales o, precisamente y en mayor medida, porque lo son. La innovación social tiene mucho que ver con la diversidad y esa diversidad es la que ofrece la posibilidad de enriquecerse humanamente. El pluralismo cultural, religioso y comunitario no sólo son el resultado de las libertades sino su posibilidad esencial. Las diversidades religiosa, cultural y lingüística están íntima y coherentemente relacionadas[1].

Los estados, que para muchos están llamados a desaparecer, deben ser mientras tanto el marco laico que facilite el diálogo intercultural e interreligioso desde esta valoración positiva del pluralismo[2]. Ni el estado confesional ni el laicismo, con sus respectivos fundamentalismos, son garantía de los derechos de las comunidades y de las personas, como la historia y, desgraciadamente, el presente residual, ha demostrado y sigue demostrando[3]. El estado laico es el marco necesario hasta que se

---

1 Cfr. PÉREZ DE CUELLAR, Javier (ed.), **La nostra diversitat creativa – Informe de la Comissió Mundial sobre Cultura i Desenvolupament**, Centre UNESCO de Catalunya, Barcelona, 1997.

2 Cabe destacar la digna e interesante incorporación a esta perspectiva de políticos y pensadores antaño laicistas (cfr. ALDUY, Jean-Paul – OTAOLA, Javier, **Laicidad, espiritualidades en la ciudad**, Dirección de Comunicación del Ayuntamiento de Perpiñán, Perpiñán, 2004; BOLASELL, Michel, **La Spiritualité dans la Cité**, Éditions Perpignan, Arles-sur-Tech, 2003).

3 El semiconfesionalismo o confesionalismo encubierto del estado español no es, en el fondo, muy diferente del confesionalismo saudita, por ejemplo.

presenten nuevas formas de organización comunitaria que trasciendan a los estados y a sus aparatos represivos, patentemente corruptos y al servicio de los intereses económicos de oligarquías, cárteles y mafias internacionales. Entretanto el estado laico ofrece esos mínimos garantes de la convivencia y del diálogo necesarios para evitar la reducción de las religiones a factores geopolíticos generadores de conflicto entre ciudadanos, comunidades o civilizaciones[1].

Una organización de la sociedad más adulta, a partir o desde comunidades, facilitaría el cultivo de la dimensión espiritual de la persona y de la comunidad que a su vez revertiría positivamente en los procesos creativos y de innovación que alimentan las sociedades del conocimiento[2].

---

[1] Cfr. HUNTINGTON, Samuel, **El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden** mundial, Paidós, Barcelona, 1997; METHOT, Laurence – CSURGAI, Gyula (ed.), **Géopolitique, religions et civilisations – Quelles perspectives pour le XXIe siècle?**, Éditions L'Age d'Homme, Lausanne, 2003. Huntington, que considera la religión como el principal factor de guerra, reduce la identidad –religiosa o no- a un factor generador de conflicto –el otro es siempre una amenaza- como si no fuera posible de generar paz, como sugieren, entre otros la inmensa mayoría de los documentos de Naciones Unidas y de UNESCO y además pretende reducir las identidades a monolitismos o unidimensionalismos (cfr. HUNTINGTON, Samuel, **Ibidem**,p. 22. 78. 151-152. 249. 365-366; 304. 320. 322. 325; 190). Para los documentos del sistema de Naciones Unidas que proponen la religión y el diálogo entre religiones como camino de paz ver TORRADEFLOT, Francesc (dir.), **Diálogo entre religiones – Textos fundamentales**, Trotta, Madrid, 2002. Es cierto que, como dice Galtung, a la ideología dominante en los USA les da igual lo que diga cualquier instancia internacional porque está firmemente convencida de la elección divina de su país como mediación salvífica de la humanidad (cfr. GALTUNG, Johan, **Fundamentalismo USA – Fundamentos teológioco-políticos de la política exterior estadounidense**, Icaria, Barcelona, 1999).

[2] Se trata del proceso inverso al que siguieron iniciativas comunalistas, como las de Robert Owen, Josiah Warren, Brook Farm o el Fourierismo, que tenían como interés principal la mejora de las condiciones sociales de los trabajadores y que sólo de manera residual y secundaria se planteaban un cambio espiritual.

Una espiritualidad patriarcal o postpatriarcal.

La perpetuación de modelos masculinos o androcéntricos a pesar del aumento de la sensibilidad igualitaria y de la consolidación de las cuotas paritarias de género, es un hecho. La mayoría de las mujeres desarrollando cargos perpetúan sibilinamente los modelos masculinos, en gran parte, porque sólo se les permite el acceso en la medida en que sus actitudes se adaptan a dichos modelos patriarcales. La agresividad, eficacia, rapidez, asertividad, etc son valores típicamente masculinos, del depredador que tiene que proteger y salvar a la manada, y son los valores en voga en la sociedad del mercado.

El feminismo ha hecho mella a nivel teórico pero como valor práctico está muy lejos de haber calado en las sociedades occidentales. El feminismo entendido como la liberación del papel del *anima* (Jung) en la psicología de todos los seres humanos se dedica todavía a "sus labores".

Incluso algún feminismo radical ha mimetizado los valores de agresividad, competitividad y aceleración sin límites de las sociedades patriarcales. Este feminismo ha diluido las diferencias entre hombre y mujer y ve a la mujer como la enemiga del hombre y el sexo como una realidad relegada a la diferencia física, llegando a promover la homosexualidad femenina como una alternativa generalizada. Evidentemente hay otros tipos de feminismo radical que no responden a este perfil extremo. Así, por ejemplo, la denuncia de la pornografía como el pilar patriarcal para perpetuar la dominación del hombre sobre la mujer apoyándose en una defensa inadecuada del derecho a la libertad de expresión –la pornografía es un acto-, que consagra la primera enmienda de la Constitución de los Estados Unidos, ofrece un perfil más digerible. Esta perspectiva feminista ha sido propuesta por la americana Catherine MacKinnon.

En cualquier caso, en todas las tradiciones religiosas y

espirituales se han dado y se siguen dado procesos que responden a una relectura de los respectivos textos sagrados, tradiciones e historia desde la sensibilidad u óptica femenina. Ello ofrece nuevas posibilidades hermenéuticas que enriquecen no sólo la comprensión y la percepción de la experiencia religiosa tradicional sino que la revelan como incompleta o sesgada por intereses espurios denunciándolos críticamente. Así la teología feminista adquiere un valor profético y transformativo que debe ser considerado una de las grandes adquisiciones de finales del siglo XX[1]. Esta relectura deberá desmontar los paradigmas patriarcales dominantes de interpretación y rehacerlos desde una perspectiva crítica que conciba los textos y las tradiciones como una herencia viva y cambiante[2]. Eso significa que las mujeres tienen el derecho y el deber de convertirse en agentes de la reinterpretación respectiva de cada tradición[3].

La gran liberación de la mujer desde la perspectiva de las tradiciones espirituales es decisiva para percibir e interpretar la experiencia espiritual en toda su riqueza. La presencia de la sensibilidad femenina en el hombre le ha de permitir liberarse del androcentrismo pero, aún más y en conexión con ello, acceder también a dimensiones de la realidad espiritual desconocidas,

---

1 En el cristianismo es necesario destacar la importancia de teólogas como Schüssler Fiorenza (cfr. SHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, **En memoria de ella – Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo**, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989). Cfr. también la obra de la teóloga cristiana Rosemary Radford Ruether. que combina estudios sobre teología feminista con la teología ecologista e interreligiosa. Sobre el Islam y la teología feminista ver MILSTEAD, Betty, "Feminist theology and the Women in the Muslim World: An interview with Riffat Hassan" en **Committee on south Asian Women's Bulletin**, vol 4 n.4 (1986), p. 16-20.

2 Cfr. SHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, **Pero ella dijo – Prácticas feministas de interpretación bíblica**, Trotta, Madrid, 1996, p., 18-20.

3 Cfr. **Ibidem**, p. 24.

olvidadas y reprimidas hasta entonces. Ello tendrá consecuencias espirituales y políticas decisivas para toda la humanidad. Estamos en los albores del postpatriarcado.

La insuficiencia de la comunidad espiritual

La liberación de las estructuras religiosas estáticas ha dejado a menudo una sensación de vacío –que tiene un claro valor purgativo que, a pesar de su importancia, ahora soslayamos- en las personas que ha hecho de la comunidad espiritual o mística un valor esencial de la experiencia espiritual al que agarrarse. A falta de un referente estructural más visible, los antaño seguidores de una institución religiosa bien visible se refugian en una estructura invisible que se convierte en un referente espiritual fundamental. No obstante esta comunidad espiritual (comunión de los santos o Iglesia o Samgha o Umma –todas ellas místicas-) no es suficiente.

Además nuestra sociedad tiene en el individualismo a una de sus características definitorias. El individualismo es propio de las sociedades del consumo. Las posibilita y es su resultado más evidente e imprescindible. La proliferación ilimitada de los productos requiere la atomización máxima de las necesidades y ello favorece la reafirmación del sujeto individual y de su autonomía como la instancia última de valor. La religión y la espiritualidad no escapan a esta tendencia que tiene su expresión más emblemática en el cristianismo protestante pero que ha ido convirtiéndose poco a poco en un molde universal que condiciona los *aggiornamentos* de las diferentes tradiciones religiosas y espirituales[1]. El individualismo ha llevado a un relativismo que aparece como la gran amenaza contemporánea

[1] Cfr. WOLFE, Alan, **The Transformation of American Religion – How we actually live our Faith**, Free Press, New York, 2003, p. 12-17;

para algunas de las grandes tradiciones religiosas[2] y como una justificación de intolerancia de éstas ante las nuevas tendencias y movimientos religiosos y espirituales. De hecho las tradiciones teístas suelen ver al individuo como al enemigo de Dios: mayor individualismo significa más ateismo[2].

La realidad es que, a pesar del fracaso de las instituciones religiosas y de la consagración del valor último del individuo y por razones que deberíamos especificar en otro momento con ayuda de la psicología social, las personas necesitan un referente comunitario visible que los acoja y estructure. Falta imaginar o crear nuevas formas sociales más dúctiles y fluidas que sean espacios comunitarios de cohesión y de colaboración y que no sólo no obstaculicen la experiencia espiritual sino que la faciliten.

---

[1] Cfr. RATZINGER, Joseph, "Relativism: The central problem for faith today", en *Origins*, n. 31 (1996), p. 309-317. El cardenal atribuye este relativismo al pluralismo religioso, al marxismo, a la teología de la liberación, a las religiones orientales y al movimiento New Age. El artículo se puede encontrar en internet en http://www.ewtn.com/library/CURIA/RATZRELA.HTM. Siguiendo este enfoque las comisiones pontificias de Cultura y de Diálogo Interreligioso publicaron un documento sobre el New Age titulado "Jesus Christ the bearer of the water of life - A Christian reflection on the "New Age"" que, a pesar de ser un informe provisional, combina una excelente y suficientemente exhaustiva descripción del movimiento con un análisis e interpretación claramente tendenciosos y marcados por una ideología apologética (su principal objetivo es orientar a los pastores para que puedan mostrar en que difieren New Age y fe cristiana) y, en ocasiones, hasta intolerante (Cfr. PONTIFICAL COUNCIL FOR CULTURE – PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, **Jesus Christ the Bearer of the Water of Life – A Christian Reflection on the "New Age"**, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 2003).

[2] "It is worth remembering that deviations within Christianity have also gone beyond traditional theism in accepting a unilateral turn to self, and this would encourage such a blending of approaches. The important thing to note is that God is reduced in certain *New Age* practices so as furthering the advancement of the individual" (PONTIFICAL COUNCIL FOR CULTURE – PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, **Jesus Christ the Bearer of the Water of Life**, p. 8-9).

Estos nuevos espacios comunitarios, quizá ya existentes de manera puntual, deberán ser creativos en lo referente al nuevo mundo simbólico y ritual que ha de conformar las experiencias espirituales de las personas. Ni se pueden rechazar gratuitamente rituales y símbolos tradicionales ni se debe permitir su sacralización esterilizante. El silencio y la meditación no parecen bastar. La antropología y la sociología de las religiones muestran como es necesario, por ejemplo, el ritual con sus gestos, vestimenta, cantos, símbolos elementales, etc. La creatividad debe de inspirarse y orientarse a partir de la experiencia espiritual personal y comunitaria evitando eclecticismos caóticos que incorporen elementos de diferentes tradiciones religiosas y espirituales gratuita y caprichosamente integrados de manera aleatoria y descontextualizada. Los criterios de selección de esta nueva "liturgia" deben de evitar el relativismo aunque deben de garantizar la apertura de un proceso permanente que va a hacer difícil la fijación de nuevos cuerpos simbólicos de ahora en adelante. Los símbolos serán válidos para grupos humanos y comunidades reducidos y en constante redefinición. No obstante habrá que prestar mucha atención al proceso como tal, puesto que, a pesar de su renovación continua, va a tener una consistencia suficiente como para ser analizado, descrito y, probablemente, reproducido.

No hay que descartar la generación de nuevas comunidades y movimientos espirituales de origen o naturaleza interreligiosa. Ello supone que una comunidad religiosa o espiritual no tendría una identidad única sino que podría tener una identidad múltiple o incluso centrada en el mismo hecho del diálogo interreligioso como tal, con lo cual su identidad seria totalmente contextual. Son cada vez más los especialistas en diálogo interreligioso que hablan del diálogo entre las religiones como de una experiencia

religiosa en sí misma[1]. Ello no significa que sea una experiencia religiosa "nueva", del orden de una nueva religión producto del encuentro de muchas, sino que la experiencia religiosa del diálogo interreligioso responde a una experiencia religiosa vivida e interpretada desde los códigos que proporciona la propia identidad y tradición religiosa y espiritual. Es cierto que algunos grupos religiosos creen en una religión universal, mundial, común a toda la humanidad, pero esta es una creencia que puede o no verificarse en la historia y que si un día llegara a verificarse debería hacerse desde la libertad, la aceptación y el consenso[2].

De cualquier manera, es cierto que las estructuras comunitarias deberán de ser más abiertas, dinámicas y flexibles puesto que serán cada vez menos exclusivistas y fundamentalistas y deberán de desarrollar discursos teológicos y filosóficos auto explicativos cuanto menos inclusivistas, capaces de aceptar al otro como semejante o igual, o, en la mayoría de los casos, claramente pluralistas, capaces de ver en el otro una posibilidad irreductible de enriquecimiento, independientemente de si en el fondo se parte de un fundamento u horizonte de unidad o de diversidad.

No estamos hablando de la necesidad de aplicar reformas estructurales en las instituciones religiosas de referencia, que es otro tema, sino de la total necesidad de que las instituciones

---

[1] Según Jorge N. Ferrer, estamos ante una nueva religión más pluralista que surge del diálogo interreligioso (Cfr. FERRER, Jorge N., **Revisioning transpersonal theory – A Participatory Vision of Human Spirituality**, State University of New York Press, , Albany, 2002, p. 65).

[2] La posibilidad de una religión universal, común o única tiene que considerarse desde el espeto a la libertad religiosa que incluye el derecho y la libertad de convertirse de una a otra tradición religiosa o espiritual. Grandes religiones como el Islam recuerdan que en religión no puede haber coacción y la inmensa mayoría de los grupos y comunidades religiosas que creen en una religión universal a la que se llegará o que terminará por brotar, manifestarse o reconocerse, no aceptarían ningun tipo de violencia como instrumento de conversión.

religiosas recuperen su sentido original –el de los maestros fundadores- al servicio y en función de la experiencia espiritual. Sentido y función que, por otra parte, no han desarrollado históricamente más que en contadas ocasiones. Por ello más que tratarse de una “restauración” se trata de una “instauración” de instituciones que encuentran su auténtico sentido con relación a su capacidad de servicio al Espíritu en lugar de a intereses egocéntricos.

La falta de creatividad celebrativa y la incomodidad ante la multiplicidad de nuevas formas estéticas de lo espiritual

Las antiguas formas rituales han quedado desfasadas y han perdido su valor simbólico. Se han perdido los rituales tradicionales y se ha abierto paso una sociedad aparentemente carente de formas religiosas externas. Las formas pseudo religiosas como el fútbol, los Juegos Olímpicos, los grandes conciertos musicales, los parques temáticos o, todavía más, el mercado en su conjunto, que como ya hemos visto desempeña el papel de pseudo religión, han creado sus propios rituales que lo son de masas y que han sido y siguen siendo eficaces y que desempeñan funciones substitutivas de integración social.

Es un hecho que las instituciones religiosas tradicionales, detentoras y preservadoras de la integridad de sus rituales tradicionales, muestran una clara falta de creatividad celebrativa, incluso desde la sola perspectiva de un simple *aggiornamento* o actualización maquilladora de los ritos o símbolos de referencia de cada tradición. El requisito imprescindible de rubricar, en muchos casos, unánimemente y desde la propia institución religiosa cualquier modificación introducida a modo de ensayo, dificulta en gran manera la capacidad de adaptación de los rituales de la institución y hace que los rituales y los símbolos pierdan fuerza semántica cuando las realidades socio religiosas se alteran sensiblemente, como pasa a cada momento.

Por otro lado la experiencia religiosa ha ido generando todo un amplio abanico de nuevos rituales más dúctiles pero sin llegar a cuajar como rituales generalizados o de masa. Son rituales válidos sólo para pequeños grupos o comunidades que los han generado. Quizá el principal motivo es que han sido rituales generados más desde la dimensión racional y discursiva de la espiritualidad que desde la emocional o afectiva. De cualquier forma, es claro que los rituales religiosos, para tener fuerza simbólica, han de ser claramente contextuales y responder a tendencias estéticas y simbólicas de cada situación histórica y grupo humano determinado. Se albira la confirmación de una nueva era donde la multiplicidad de formas rituales será una nueva expresión de la riqueza humana cultural y espiritual y no una amenaza para la cohesión de los grupos religiosos o, simplemente, humanos. En esta nueva situación la multiplicidad de tendencias o manifestaciones estéticas en el ámbito religioso y espiritual no debe de ser percibida como una atomización caótica sino como una fecunda proliferación de la creatividad humana. Los sentimientos de angustia y de incomodidad revelaran más el miedo y la resistencia al cambio real que la existencia de un peligro evitable y de por sí amenazador.

El ritmo sin ritmo

Las tradiciones espirituales presentan la experiencia espiritual como la expresión de la plena armonía del ser. La realidad del ritmo de vida cotidiano de la mayoría de los seres humanos de las sociedades desarrolladas muestra como esta armonía no sólo está lejos sino que más bien las tendencias generales de las sociedades avanzadas apuntan hacia una aceleración desenfrenada que parece no tener límite en su generación de conflicto y desorden en el precario equilibrio humano. La innovación tecnológica abrevia los procesos de todo tipo produciendo todavía una

precipitación mayor. Lejos de la tempiternidad (R. Panikkar) de la experiencia religiosa la cotidianidad sume, en la mayoría de los casos, la dimensión trascendente de los seres humanos en el reino despótico de la temporalidad y de la entropía.

Sin olvidar la necesidad previa de garantizar universalmente los derechos de un trabajo decente también para poder desarrollar el camino espiritual[1], la aceleración del ritmo laboral, en particular, y del ritmo de vida, en general, es el gran problema de los hombres y de las mujeres de las sociedades avanzadas y en desarrollo[2]. Se ha dibujado un nuevo tipo de esclavitud que, en alguna medida, aparece como peor que la antigua esclavitud en el sentido, cuanto menos, de que esa es manifiestamente inconsciente y bien aceptada por la mayoría incluyendo a gente socialmente reivindicativa. Aceptada, eso sí, como un fatalismo del sistema, ante el cual cualquier pretendida revuelta se revela ineficaz además de ideológica y utópica. Cada vez más y mejor

---

[1] El dominico Dominique Peccoud ha trabajado mucho sobre los fundamentos religiosos y espirituales del "trabajo digno" (*decent work*) en el seno de la Organización Internacional del Trabajo (OIT – *ILO*). El "trabajo digno" requiere la libertad de asociación, el derecho a la negociación colectiva, la abolición del trabajo forzado e infantil y la ausencia de discriminación en el empleo y la ocupación (cfr. PECCOUD, Dominique, **Philosophical and spiritual perspectives on Decent Work**, International Labour Office, Ginebra, 2004).

[2] Algún feminismo radical ha mimetizado los valores de agresividad, competitividad y aceleración sin límites de las sociedades patriarcales. Este feminismo ha diluido las diferencias entre hombre y mujer y ve la mujer como la enemiga del hombre y el sexo como una realidad relegada a la diferencia física, llegando a promover la homosexualidad femenina como una alternativa generalizada. Evidentemente hay otros tipos de feminismo radical que no responden a este perfil extremo. Así, por ejemplo, la denuncia de la pornografía como el pilar patriarcal para perpetuar la dominación del hombre sobre la mujer apoyándose en una defensa inadecuada del derecho a la libertad de expresión –la pornografía es un acto- que consagra la primera enmienda de la Constitución de los Estados Unidos (Catharine MacKinnon).

tecnología para que, supuestamente, se trabaje menos y en mejores condiciones de salud físicamente. Pero, de hecho, cada vez salarios más precarios y en peores condiciones sociales que generan, por un lado, una especie de "consagración" incondicional de los trabajadores a sus empresas en un marco sintomático de una especie de síndrome de Estocolmo que hace que el trabajador, claramente insatisfecho, pierda su capacidad crítica, se sienta más inseguro y acabe justificando obnubilado su situación y haciéndose cómplice de la explotación en que se ve inmerso[1]. Empresario y trabajador son víctimas de la tiranía del mercado. En muchos casos esta situación hace que se entreguen generosamente alijos de horas extra a las empresas o que se busque otras ocupaciones complementarias remuneradas en el poco tiempo libre que queda. La sociedad del progreso tecnológico no sólo no incrementa el tiempo de ocio, como había prometido, sino que lo reduce y además consigue que los trabajadores asientan silenciosamente ante la espada de Damocles de una mayor precarización laboral. La globalización y la amenaza de precarización aún mayor como consecuencia de ella son otro sedante que contribuye a perpetuar esta situación de aletargamiento alienante. El trabajador aquí es, de hecho, cualquier asalariado.

Cuando se propone al asalariado reducir sus necesidades para reducir su ritmo laboral, la dinámica del consumismo desatado, basado en un cultivo desmesurado de los impulsos de codicia material –deseo- a través de las técnicas de investigación motivacional más sofisticadas –muchas de ellas extraídas de una lectura perversa e invertida de los procesos espirituales de liberación del ego-, le impide reaccionar y rebelarse contra esta esclavitud del "ritmo desmesurado de trabajo". Esta dinámica viciosa y perversa llega hasta tal punto que genera patologías

[1] Cfr. RIFKIN, Jeremy, **El fin del trabajo – El declive de la fuerza de trabajo global y el nacimiento del posmercado**, Paidós, Barcelona, 1996, p. 209-211. 214. 219.

sociales graves cuyos pacientes, los *workaholics*, no tienen terapia ni terapeutas definidos.

Además, los pocos espacios "libres" de que se dispone son de una ínfima calidad y demasiado a menudo deberían o deben dedicarse a otras obligaciones familiares o personales elementales. Las vacaciones, cuando las puede haber y si hay un mínimo de recursos para ello, pueden ser utilizadas para disfrutar de los "espacios" necesarios para desarrollar el camino espiritual. El "tiempo libre" se orienta socialmente en la mayoría de los casos para sedar a través de entretenimientos como los deportes (fútbol, velocidad de las carreras de coches y de motos, ciclismo, etc.), el comercio del sexo (prostitución, pornografía, etc.), el consumo de producción artística caduca (teatro, cine, música, etc. que no alteran ni transforman el sistema), el turismo o las drogas. El volumen económico del entretenimiento va *in crescendo* y parece imparable. Es imprescindible conseguir que no haya tiempo para pensar y si además ello proporciona un gran negocio, entonces el resultado es redondo. En el fondo, no es más que una versión mucho más rica y sofisticada del "pan y circo" de la *pax romana*.

El stress es uno de los síntomas y consecuencias de este ritmo desenfrenado. Al ritmo laboral desproporcionado debemos añadirle la desestructuración familiar y social colateral o paralela que genera desequilibrios de la personalidad que a menudo derivan en serias patologías. Cuando el latido psicológico de la persona no funciona o funciona sin orden ni concierto, ello inhabilita para cualquier tipo de proceso de liberación laboral o reorganización del ritmo. La cadena no parece tener eslabones débiles por donde romperla. A menudo esta consistencia del "caos" parece resquebrajarse gracias al valor de técnicas de interiorización, concentración, meditación, etc. apuntadas por la sicología o por "maestros espirituales" de tradiciones religiosas y espirituales orientales. Desgraciadamente en la mayoría de los casos se trata de remiendos que el propio sistema tolera porque, y

en la medida en que, perpetúan su estructura y no cuestionan sus fundamentos. La religión o la espiritualidad recupera así su papel alienante justamente denunciado por algunos de los maestros de la sospecha. Evidentemente el camino espiritual no puede ni debe ser reducido a una función de reparación de "piezas" de las estructuras socioeconómicas opresivas. En gran medida ésta es la situación donde nos encontramos.

Los espacios personales amplios de descanso, reposo y goce artístico, aunque sean muy ocasionales, son imprescindibles para cualquier espiritualidad. Ello requerirá la acción combinada de un cambio de estructura social y de una gestión espiritual del tiempo personal que faciliten el reconocimiento de los valores de la austeridad y de la simplicidad como valores vitales centrales. Los caminos espirituales pueden ofrecer, a su vez, los recursos necesarios para hacer viable esta acción combinada y este reconocimiento. Sólo así el ritmo de vida puede recuperar su ritmo armónico y equilibrado imprescindible para avanzar en el camino espiritual y en la liberación de estructuras psicoeconómicas injustas y deshumanizadoras.

La primacía de la imagen

En nuestra cultura de la comunicación de masas, la imagen personal o colectiva, la apariencia, cuenta más que la realidad. La palabra oral o escrita son cada vez menos importantes. La imagen consagra la sobre valoración de la percepción sensitiva. Es la cultura del directo y de la inmediatez. En esta cultura dominante todo lo que suponga mediación, esfuerzo, proceso reflexivo o meditación, percepción intuitiva global más allá de los sentidos es considerado lento, innecesario, ineficaz y, en algunos casos, engañoso e inútil.

Los caminos espirituales, que, si bien sólo en las fases iniciales,

consideran y valoran las imágenes sensitivas y mentales como un instrumento necesario para la interiorización y para el progreso espiritual[1], terminan por purificar, negar o liberarse de toda imagen porque ésta termina por ser un ídolo que distrae y aleja de la Realidad Última. Lo que en su momento reveló y desveló ahora, cuando ya se está más avanzado en el proceso de liberación espiritual, oculta y vela. En el camino espiritual todo es pasajero y caduco, "todo se pasa" . Todo es instrumento, sólo Dios es fin, "sólo Dios basta". El propio camino se disuelve, se desvanece cuando se consigue llegar a la meta, a la otra ribera. La imagen se va purificando, se va sutilizando, pasando a ser palabra, vacío, y a ser símbolo y después silencio y aún nada sin ninguna palabra.

El conflicto entre la cultura superficial de la imagen y el camino espiritual que la trasciende esta servido. Sólo aquellas personas que, sin detenerse en la apariencia, y probablemente decepcionados o desengañados por ella, saben ver e ir más allá, que descubren otra dimensión, sólo ellos podrán desarrollar su capacidad espiritual.

La proliferación de problemas psicológicos

Evangelista Vilanova, el gran historiador de la teología, recordaba hace ya unos cuantos años, en su clase de Historia de la Teología, que la teología se edificaba sobre la espiritualidad y que ésta, a su vez, necesitaba como base un buen equilibrio psicológico. Si no hay salud psíquica difícilmente podemos

---

1 Así Juan de la Cruz considera las imágenes como muy útiles para los principiantes: "(...) a los principiantes son necesarias estas consideraciones y formas y modos de meditaciones para ir enamorando y cebando el alma por el sentido. (...) los cuales (espirituales) habiéndose ellos ejercitádose en llegar a Dios por imágenes y formas y meditaciones, cual conviene a los principiantes (...) " (**2 Subida al Monte Carmelo**, 12, 5-6).

hablar de espiritualidad y, todavía menos, de modelos espirituales. Los datos parecen aterradores en lo que se refiere a las sociedades occidentales: un 25% de la gente "normal" o aparentemente sana desde el punto de vista psicológico presenta serias patologías que, por el simple hecho de no manifestarse de manera directamente conflictiva para el entorno, pasan desapercibidas para la mayoría.

Además, las tradiciones religiosas y espirituales se están revelando como terapias eficaces para muchos "pacientes" desahuciados. No entraremos en valorar si se trata de un fracaso de la psicoterapia tradicional, aunque evidentemente es un dato que debe de preocuparle. Lo que ahora nos interesa es ver que la espiritualidad aparece cada vez más como instrumento terapéutico desarrollando así su papel de sanación (*healing*), papel que la medicina tradicional había menospreciado y descalificado y que las tradiciones religiosas habían olvidado o, incluso, marginado o perseguido[1].

Sin un equilibrio afectivo –pareja, familia, amigos, etc- es imposible un camino espiritual maduro. El camino espiritual debe de facilitar la capacitación y habilidades para una vida en común que contribuya a la salud mental del individuo pero ésta, a su vez, puede garantizar un camino espiritual seguro y vivido en plenitud.

---

[1] Es cierto que la religión ha facilitado el desarrollo de patologías psicológicas de todo tipo y que los pabellones de delirantes de los sanatorios psiquiátricos están llenos de personas que desarrollaron discursos religiosos apocalípticos. Pero ello responde, como casi siempre, a una interpretación sesgada del mensaje religioso. El estudio del teólogo y psiquiatra Eugen Drewermann sobre el perfil psicológico de los sacerdotes católicos es paradigmático. Todo un sistema institucional vertebrador de la comunidad católica está marcado por un proceso educativo que favorece el desarrollo de patologías en lugar del crecimiento armónico y liberador de la persona y de la comunidad (cfr. DREWERMANN, Eugen, **Clérigos – Psicograma de un ideal**, Trotta, Madrid, 1995.

El predominio de un razón meramente discursiva

La razón de la modernidad es meramente la razón discursiva y, por extensión, la científica e instrumental. La razón moderna, la que es hija de la ilustración y de Descartes y Kant, ha llevado al Absoluto hasta unos límites que han supuesto su real expulsión de la vida de los seres humanos. La postmodernidad vuelve a hacer posible una razón capaz de integrar la dimensión trascendente de la realidad sin reducirla a los límites del concepto[1].

La razón debe de reinterpretarse desde su relación con las otras dimensiones de la persona. Así la experiencia de la realidad en su ultimidad necesita de los diferentes canales de conocimiento y de expresión de la Realidad o de las diferentes dimensiones de nuestro ser: también de la sexual, la emocional, la interpersonal, la somática, la intuitiva, etc.[2].

La razón discursiva cartesiano–kantiana es la que ha establecido gradaciones de verdad entre las tradiciones religiosas, gradaciones que son superfluas y que representan falacias apologéticas[3], conduciendo en muchos casos al conflicto interreligioso. La razón discursiva separa de manera dual la realidad en sujeto y objeto, don y receptor, mientras que se olvida una visión participativa y creativa de la realidad[4]. Es necesario ir

---

1 Cfr. CASTIÑEIRA, Ángel, **L'experiència de Déu en la postmodernitat**, Cruïlla, Barcelona, 1991, p.112-113.

2 Cfr. FERRER, Jorge N., **Revisioning transpersonal theory – A Participatory Vision of Human Spirituality**, State University of New York Press, , Albany, 2002, p. 178.

3 Cfr. FERRER, Jorge N., **Revisioning transpersonal theory**, p. 162. 164.

4 Cfr. HERON, J., **Sacred Science: Person-centred inquiry into the spiritual and the subtle**, PCCS Books, Herefordshire, UK, 1998.

más allá y incorporar el valor del símbolo y del lenguaje poético-simbólico para ver la multipolaridad relacional de la realidad en toda su riqueza y complejidad[1].

Esta razón es la que ha llevado a la muerte de Dios o, si se quiere, de Dios como simple concepto y, en consecuencia, a una metafísica que ha hecho a Dios mucho más que un concepto[2]. Ello no supone prescindir del concepto sino de su valor absoluto o primordial.

El vértigo disuasorio de la complejidad y dificultad del camino espiritual

En una sociedad que no valora el esfuerzo, la sofisticación de los caminos espirituales, que para seguirlos requieren una clara determinación y esfuerzo por parte de los practicantes, hace que muy a menudo la gente abandone el camino espiritual justo en sus primeros e incipientes pasos. Si, además, a ello le añadimos una escasez y torpeza en la pedagogía espiritual, juntamos una crisis de discípulos con la de los maestros.

No obstante la pedagogía espiritual es una realidad en todos los

---

1 TORRADEFLOT, Francesc, **L'amour et la connaissance au-delà de l'ego – Étude de mystique comparée de la Bhagavad-Gita et de Jean de la Croix**, FTC, Barcelona, 1995, p. 161-483.

2 "(...) així, la història del ateisme modern, fóra en bona part la història d'un ateisme *conceptual* derivat de l'immens error d'haver pretès –des de la metafísica, però també des de la teologia- manifestar l'axioma de l'absolutitat de Déu, objectivarlo per mitjà dels conceptes. en aquest sentit, com ja hem dit abans, la mort de Déu esdeve una mort necessària, la mort d'un fals déu, d'un déu ídol, el Déu del teisme racionalista o de la metafísica moderna, no el déu jueu-cristià, una caricatura constreta de la seva revelació que el converteix en simple objecte de visió. Afortunadament l'home contemporani no pot acceptar ja, des de la defensa de la seva llibertat, un Déu-pensable només com a absolutament superior a ell. I en aquest sentit, també, l'enunciada mort de la metafísica tindria almenys una conseqüència positiva: faria Déu im-pensable" (CASTIÑEIRA, Ángel, **L'experiència de Déu en la postmodernitat**, Cruïlla, Barcelona, 1991, p.114).

textos sagrados y espirituales de referencia. Los procesos de iniciación deben superar el escollo del vértigo de la dificultad del camino espiritual. El ego debe de liberarse, para ello, de la pereza espiritual. Juan de la Cruz previene contra la "acedia" o pereza espiritual que suelen sentir algunas personas al inicio del camino hacia las cosas más espirituales "como son aquellas que contradicen el gusto sensible"[1].

La experiencia concreta demuestra que los sinsabores de la vida espiritual, cuando la persona no está convenientemente iniciada, provocan el abandono de cualquier camino espiritual y, en muchos casos, provocan una refractancia posterior que impide el retorno al cultivo de la espiritualidad.

Los caminos espirituales llevan todos a la descentración del ego. Esta descentración es vivida en muchos casos como negación, abnegación, purificación, desierto, noche, nada. Esta experiencia aleja y asusta de la práctica de la espiritualidad, aunque muy a menudo conlleva un nuevo nacimiento[2]. De hecho el ascetismo monacal, ya desde el siglo IV, siempre ha mantenido unos tintes elitistas, una separación de la sociedad y un cierto marchamo de superioridad sobre los laicos[3]. Este modelo ascético dominó y capitalizó la Cristiandad[4], alejando a los laicos del camino espiritual hasta prácticamente nuestros días. Todavía hay muchos teólogos y supuestos maestros espirituales que limitan la mística y los místicos a un número muy reducido de personas bien

---

1 **Noche Oscura** I, 7, 2.

2 Cfr. MCGINN, Bernard, **The Mystical Thought of Meister Eckhart – The Man from whom God Hid Nothing**, Crossroad, New York, 2001, p. 69.

3 Cfr. MCGINN, Bernard, **The Foundations of Mysticism – Origins to the Fifth Century**, Crossroad, New York, 2002, p. 133-135.

4 Cfr. DELUMEAU, Jean, **Le páché et la peur – La culpabilisation en Occident XIIe-XVIIIe siècles**, Fayard, 1983, p. 498-516.

selectas que suele coincidir con los clérigos y religiosos. Si a la dificultad del propio camino espiritual le añadimos su premeditado cripticismo y su pretendido elitismo veremos configurarse una opacidad tal que lo hacen excepcional.

Es cierto que la proliferación de publicaciones de textos de referencia de los principales místicos y maestros espirituales de las diferentes tradiciones religiosas ha posibilitado un mejor y más amplio acceso al camino espiritual. Esta difusión vulgarizadora ha contribuido a despatrimonializar lo espiritual pero no está exenta de la incomprensión y la confusión propia de un periodo nuevo lleno de posibilidades pero también de riesgos. Es cierto que la gente que tiene acceso a estos textos suele ser cultivada y de clase media o alta considerablemente ilustrada. Ello hace que las lecturas e interpretaciones no suelan ser inapropiadas, especialmente para los lectores con formación humanista crítica, y que, como contrapeso, ofrezcan el sabor y la frescura de aquellos que no se ven sometidos a hipotecas de cariz religioso institucional. A pesar de ello, el hecho de que no haya ninguna comunidad espiritual –y con un mínimo de visibilidad o estructura social, por simple que sea- arropando a la persona hace que sea difícil la fructificación de un proceso espiritual sólido y consistente y que si, a pesar de ello, éste se da que pueda ser aprovechable por otros.

Además quisiéramos recalcar aquí que la cultura postmoderna ha consagrado lo que algunos llaman “ateismo espiritual”, es decir una desesperanza vivida como ironía o cinismo que rechaza a Dios desde la banalidad, la distancia, el realismo del placer, el

pluralismo consumista y la frivolidad esteticista[1]. Este ateismo espiritual es un testimonio de la superficialidad en que vivimos. En el fondo se trata de una dimisión ante la dificultad de la "batalla" espiritual. El camino espiritual es ciertamente arduo[2].

La falta de una religión y espiritualidad integradoras

La iglesia católica cree que el crecimiento del New Age se debe a la falta de una atención rigurosa a temas como "la importancia de *la dimensión espiritual del hombre y su integración en su vida entera*, la búsqueda de sentido, la relación entre los seres humanos y el resto de la creación, el deseo de transformación personal y social y el rechazo de una visión racionalista y materialista de la humanidad"[3].

---

[1] "(...) la crisi de la modernitat suposa per a moltes persones l'accentuació d'una certa visió deseperançada de la realitat. Una deseperança, però, no viscuda a l'estil angoixant del model existencialista, sinó viscuda com a ironia o cinisme. La qual cosa comporta un nivell d'ateisme molt més greu que l'ateisme conceptual de la modernitat. L'ateisme actual postmodern és sobretot un ateisme espiritual derivat d'un narcisisme individualista que es nega a tolerar a algú que no sigui ell mateix; un ateisme, val a dir, que nega tota possibilitat d'intersubjectivitat compromesa. L'ateisme espiritual no nega l'existència de Déu (ni dels homes), sinó que la rebutja en tant que la constata i la tem. No és, però, un rebuig fet cara a cara, sinó atenuat amb un distanciament i amb una banalitat no menys mortífers. A l'ensems, l'ateisme espiritual no nega el sentit tràgic de la vida derivat de l'experiència de l'absurd, però l'emmascara en el realismedel plaer, en un pluralisme consumista i superficial o en la frivolitat d'un esteticisme presentista per a no haver tampoc de trobar-s'hi cara a cara." (CASTIÑEIRA, Ángel, **L'experiència de Déu en la postmodernitat**, Cruïlla, Barcelona, 1991, p. 129).

[2] "Levántate, despierta, y aprende acercándote a los buenos maestros que conocen el Ser. Las personas inteligentes describen el camino como impenetrable y arduo, igual que pasar por el cortante filo de una navaja." (**Katha Upanishad**, I, 3, 14, en MARTIN, Consuelo (ed.), **Upanishad – Con los comentarios advaita de Shankara**, Trotta, Madrid, 2001, p. 93)

Es cierto que hoy nadie quiere perder el tiempo ni esforzarse en conseguir objetivos parciales, nadie se conforma con la parte porque todos aspiramos al todo, todos creemos que podemos acceder al todo –es una de las características de una cultura "americana" que cree "inocentemente" que la realización de los sueños está en las manos de cada uno[1]-. Esta especie de ambición aplicada a lo espiritual no se refiere a lo cuantitativo sino a la cualidad de la realidad. No se trata, en este caso, de un deseo de acumulación o de apropiación egótica superficial o, ni siquiera, de un simple síntoma de una cultura del consumo que se puede llegar a manifestar también a nivel espiritual[2]. Se trata, más bien, de la manifestación de una aspiración legítima a la plenitud espiritual que antaño quedaba restringida a unos pocos. Esta aspiración es para todos pero, al mismo tiempo, es de todo, es decir, del todo en sus más diversas dimensiones y expresiones (persona, comunidad, cosmos, Realidad Última, femenino y masculino, institución e individuo, todo y parte, global y local[3], todo y parte, etc.).

La propia medicina alopática, vista como exclusiva y excluyente,

---

3 PONTIFICAL COUNCIL FOR CULTURE – PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, **Jesus Christ the Bearer of the Water of Life**, p. 5. El subrayado es mío.

1 Cfr. MOORE, Michael, **Estúpidos hombres blancos**, Ediciones B, Barcelona, 2004, p. 107-138; 179-206.

2 PONTIFICAL COUNCIL FOR CULTURE – PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, **Jesus Christ the Bearer of the Water of Life**, p. 8.

3 Una de las maneras como el documento del Vaticano define el New Age, en su primer capítulo –el más duro y restrictivo-, es precisamente afirmando que propone "pensar globalmente y actuar localmente" (**Ibidem**, p. 14). En nuestra perspectiva, la que aquí nos ocupa, el pensamiento y la acción deben de ser dinámica e interpenetradamente local y global a la vez.

fracasa y debe dejar espacio para las medicinas alternativas e incluyentes como, por ejemplo, la homeopatía, que basa su tarea terapéutica en principios curativos que funcionan a través de la semejanza en lugar de a través de contrarios. La semejanza, la integración, la armonía, etc. son afines semánticamente y dibujan una realidad no conflictiva, armoniosa y no instrumentable.

Es cierto que el deseo de relacionarse con la Realidad en toda su integridad, riqueza y complejidad puede, para algunos, dar pie a una arriesgada puerta abierta a la mezcla caótica de elementos procedentes de diferentes tradiciones religiosas y espirituales (eclecticismo) o a una predisposición a procesos sincréticos favorecedores de la aparición, configuración y proliferación de nuevos grupos o tendencias religiosas. Pero el miedo a este riesgo ya real no debe impedir el reconocimiento de que la religión y espiritualidad del futuro debe de ser integradora en el sentido de que debe de aspirar a conducir a la plenitud de la experiencia humana de la Realidad Última en todas sus dimensiones. Si no se aspira a esta exhaustividad espiritual no se despertará el interés necesario para embarcarse en la aventura espiritual.

SESIÓN DE TRABAJO

SÍNTESIS DE LA PONENCIA POR PARTE DEL AUTOR

F.Torradeflot presenta sumariamente su ponencia: una revisión de aquellos rasgos de las sociedades de innovación que, a su parecer, dificultan la posibilidad de espiritualidad y, por otra parte, revisión de aquellos rasgos de las instituciones religiosas y de lo que ofrecen a las sociedades de hoy, que pueden también dificultar la posibilidad de la espiritualidad.

En primer lugar se cuestiona la descripción de las sociedades de innovación como sociedades de cambio. Aceptando la necesidad de un período de cambio para pasar de un tipo de sociedad a otro, teme que se esté sacralizando el cambio, convirtiéndolo en realidad permanente. La situación de cambio, como fenómeno transitorio, es motivo de aportaciones y ventajas de cara a la espiritualidad. El cambio como estado continuo de inestabilidad puede ser una fuente de dificultades.

La sacralización del mercado y de sus leyes, así como el consumismo que se deriva, es otro de los aspectos que, para Torradeflot, separan a la realidad social de la espiritualidad. Es obstáculo tanto el mercado como el marco sociopolítico establecido en organizaciones estatales -el Estado- para servirlo.

El consumo deviene un nuevo ídolo y sitúa a los individuos en una perspectiva radicalmente opuesta a la espiritualidad.

Las características de las actuales democracias estatales neoliberales tampoco son un modelo apto para la vida espiritual. El cultivo de esa dimensión requiere organizaciones más móviles y dinámicas.

La hipótesis de Torradeflot es que cuanto más se aleje la organización y leyes del "mundo" de aquellas condiciones que

facilitan la vida espiritual, más dificultades habrá para el cultivo de esa dimensión.

Revisa otros aspectos que expone en la ponencia: el individualismo propio de las sociedades de consumo; un ritmo vital que rompe con cualquier ritmo a medida humana, una aceleración que hace imposible unas mínimas condiciones para el cultivo interior; unos conceptos de verdad e interpretación de la realidad fundados exclusivamente en la razón.

Por parte de las instituciones y formaciones religiosas, éstas arrastran antiguas formas patriarcales, jerárquicas y autoritarias, muy alejadas de la sensibilidad social y de los rasgos propios de un trabajo espiritual. Las necesidades comunitarias de los individuos no obtienen respuesta.

Tampoco se está logrando la ineludible recreación simbólica, ritual. Cuando, en ese campo, se da algún intento, son poco valientes, poco creativos, están lejos de llegar a cuajar y de poder ofrecer unas formas celebrativas y simbólicas aptas para la sensibilidad contemporánea.

Como dificultad derivada de las características propias del camino interior, Torradeflot señala la cuestión del "esfuerzo". El cultivo de la espiritualidad parece exigir un trabajo constante, una polarización absoluta, una gran determinación y eso difícilmente puede entenderse -o casar- con una sociedad que pretende promocionar el consumo de lo fácil e inmediato.

El acento que todavía se pone en el aspecto de "renuncia" debería trasladarse hacia un trabajo interior que integra todos los aspectos de la persona; más que renuncia, habría que hablar de la posibilidad de plenitud en la experiencia humana de la Realidad en todas sus dimensiones. Sólo este convencimiento que puede capacitarnos para llevar a cabo el esfuerzo que se requiere.

DIÁLOGO

Los participantes se pronuncian con relación a los puntos

presentados. La conversación gira, muy especialmente, alrededor de dos polos: la sociedad científico técnica (es evitable o no, deseable o no, obstáculo o condición de vida...) y las nuevas formas religiosas (de organización, de ritualización, etc.)

Robles, tras valorar que hay que tener en cuenta enumeraciones de este estilo para que la reflexión se mueva con los pies en el suelo, no cree que haya que lamentarse de que las condiciones sean unas u otras; no hay que imaginar unos tiempos mejores o peores.

Toda organización social ha de ser funcional, es decir, se desarrolla al servicio de las necesidades de supervivencia de los grupos humanos. Tendrá más o menos éxito en ese ámbito, pero el camino interior no corresponde al ámbito de las necesidades. Así todas las organizaciones sociales, como tales, son equidistantes respecto al camino. No existe tal cosa como un modelo de sociedad más espiritual que otro.

Corbí -de acuerdo con las afirmaciones de Robles- añade que, si lo que se quiere es tener voluntad práctica, hace falta distinguir claramente entre los que son rasgos sin posibilidad de cambio de la nueva situación y aspectos evitables. Se introducen éstos brevemente y se acuerda abordar el tema aparte.

Se establece un largo debate sobre si se está entronizando a la ciencia o no. Se procura distinguir entre el método científico en sí, la actividad científica, y las aplicaciones de la ciencia. Se intenta distinguir entre el científico como especialista y como persona en la que se dan simultáneamente diversos frentes de interés y diversas posibilidades de cultivo humano; entre ciencia y política científica y social; entre ciencia y cientismo.

Robles destaca un nivel del cambio que no tiene vuelta atrás y que considera que es un logro valioso: una concepción del conocimiento mucho más funcional, nada absoluto. Los conceptos de verdad, de historia, pierden su absolutez y sacralidad para adoptar las limitadas medidas de las capacidades humanas. Lo

que permite tomar conciencia real de la responsabilidad humana en todo ello.

Ante la cuestión planteada por Torradeflot sobre si el cambio va a ser permanente como modo de vida, se apunta que se vive ya de la innovación y el conocimiento, en ese sentido el cambio va a ser -y es- el nuevo modo de vida, hemos pasado de sociedades estáticas, que vivían de hacer lo mismo, a sociedades dinámicas, que viven de la innovación y el cambio.

Estamos en una transición de las estructuras sociales, las formas culturales, los sistemas de valoración, etc. eran formas aptas para dar sentido y coherencia a sociedades que se pensaban estables; estamos en proceso de generar unas formas más aptas para las sociedades móviles, uno modelos que ya no podrán ser de fijación. Este proceso es el que, en la medida en la que se vayan desarrollando sistemas adecuados para vivir del cambio, tenderá a estabilizarse.

En cuanto al tema de las formas de los grupos religiosos, de la capacidad de creatividad ritual, comunitaria o simbólica, se constata la ebullición de formas, especialmente fuera de las instituciones religiosas tradicionales.

V. Merlo valora la cantidad de ensayos y esfuerzos llevados a cabo por multitud de grupos, demasiadas veces menospreciados dentro de esa ambigua etiqueta de "Nueva Era". Se tiende a encerrar dentro de esa etiqueta todo aquello que no se corresponde con la ortodoxia de una tradición u otra, sin distinguir lo que son esfuerzos muy serios, tanto a nivel de grupos y formas, como a nivel de autores, de aquello que pueda ser un mercado espiritual *light*, de formas fáciles de consumo, de cara a alimentar los egos de los individuos.

Merlo insiste en la necesidad de analizar todos esos fenómenos seriamente, sin etiquetas previas; ahí se pueden ver ya rasgos de formas quizás más propias de la realidad cultural de nuestras sociedades, aunque en muchos casos arrastren, también, aquellos aspectos de servicio al individuo, consumismo, etc.

presentes en la sociedad.

J. Bárcena aprecia la posibilidad de revisión y recreación de formas en la situación presente. Pero si no se enraíza en las tradiciones, la desvirtualización es más que posible. Hay numerosos ejemplos de venerables formas convertidas en métodos terapéuticos, de relajación o de "realización personal". Recuerda la enumeración de condiciones para el camino que hizo el Imam Alí: inteligencia, esfuerzo, deseo, maestría (es decir, algún tipo de guía que ayude en el proceso: persona, comunidad, texto...), paso del tiempo necesario para la maduración y condiciones de vida mínimas.

Bárcena ve que el valor de "utilidad" invade demasiado las búsquedas espirituales hoy: una espiritualidad al "servicio de". Hará falta lucidez y distinguir muy claramente el objetivo del trabajo interior, a la hora de buscar formas adecuadas.

Robles insiste en que símbolos y ritos no han sido nunca fruto de la actitud voluntarista de un grupo u otro. Esas potentes formaciones humanas se deben a largos procesos de la colectividad (fruto del "inconsciente colectivo" -dirá Jung-), unos procesos que las ciencias humanas no se han cansado de estudiar; hay que tenerlo en cuenta para no perderse en intentos inútiles.

Duch comenta los distintos modelos simbióticos que se están dando en India entre cristianismo e hinduismo, entre *puja* y misa (misas acompañadas de prácticas meditativas, *pujas* seguidas de comida ritual.)

Bhakti Das insiste en la necesidad de una pedagogía del ritual; desde su perspectiva hindú lo urgente no es la adaptación del ritual sino facilitar su comprensión y la participación mediante un trabajo pedagógico.

J.Mª Vigil habla de la larga historia de sincretismo americano, ya desde la evangelización indígena, tan característica también de la realidad afroamericana. Son formas espirituales simbióticas, distintas del fenómeno de pertenencia múltiple que pueda estarse dando hoy en personas de sociedades europeas.

De la misma manera que la Biblia nos muestra la

respuesta de un pueblo a un tiempo y unas realidades concretas, cada pueblo tiene el derecho de recrear nuevas respuestas –sostiene Vigil-. Los problemas se derivan cuando se remite la fuente de esas respuestas humanas a lo alto y se liga a la sociedad a esas respuestas supuestamente venidas de lo alto.

Vigil defiende el derecho a innovar en lo que a religión y espiritualidad se refiere; si las estructuras religiosas no hubieran negado tácitamente ese derecho, quizás ese largo proceso colectivo del que hablaba Robles estaría mucho más avanzado. Quizás ahora, además de la huída o el abandono, habría ya otras posibilidades a mano para sectores tan amplios de nuestras sociedades, sectores que ahora se sitúan muy lejos de lo que se les pueda estar ofreciendo.

Bárcena insiste en un tema que ha surgido diversas veces a lo largo de la conversación: el difícil equilibrio entre innovación y respeto a la tradición; una innovación que -sin negar ni apartarse- sepa dar nueva vida a las fuentes de la tradición. Ese es un tema especialmente sensible en el caso del Islam, pero no exclusivo de esta tradición. En el caso musulmán la dificultad se multiplica al ser una vía religiosa que abarca todos los aspectos de la existencia.